

迈向实用主义启蒙的社会人类学^①

柯尔斯顿·哈斯特普

[摘要] 通过学科史的回顾,文章力图论证一次新的学科转向的可能性。此种转向的理论倾向是实用主义的,也即,在认识到社会世界的复杂性之后,仍然相信某种普适性理解的可能;同时,作者提出地志学转向作为具体进路。地志学转向力图恢复人类学对于世界物质性的关注,强调:社会空间与地理空间在经验中是融合的,个人是栖居在特定世界中的。此种实用主义味道的地志学既克服了现象学把人类学简化为琐碎故事、直觉体验的弊端,从而保证了“彻底解释”的可能,也充分地承认了现象学所强调的身体感知、意念投射对于理解社会的那种浮现性质的重要地位。此种转向既是一种社会本体论,又是一种认识论,同时也是对民族志和田野工作的重新理解。^②

[关键词] 实用主义;地志学;彻底解释;栖居

[中图分类号] C 912.4 [文献标识码] A [文章编号] 1009-508X(2007)04-0044-14

在一个众多学科都在研究社会与文化,同时又有相当一部分采用民族志和田野工作方法的时代,本文重新评价人类学的独特性与重要性。人类学的独特性并非简单地寓于其特殊的研究对象(社会或文化)或是研究方法(田野工作)。最近,詹姆斯(Wendy James)发表了一部关于丰富而拥有多种面相的人类学传统及其现时面对的挑战的杰出论著^[1]。我力图对她的描绘做出补充,即对人类学独特性提供一个清晰论证,此种独特性源于其与研究对象的特殊关联方式——这种方式能够激发起结论性的知识,同时指向一种崭新而令人鼓舞的“转向”。经由追溯人类学发展中的前几次转向,本文出于人类学领域之恰切性考虑,认为它的力量在于能把民族志与认识论带入相同的视域。

现阶段的欧洲社会人类学充满了希望,至少就我们所知的它对关于社会世界(social worlds)和过程的知识之潜在贡献而言。如果这个时代也在政治和经济上使得学界同行们感到苦闷,那么同样重要的是,这些人也被提醒了人类学的力量和必要性之所在。这种力量和必要性来自人类学坚持寻求生产关于日常的知识、关于遍及全球的普通民众生活的知识和关于个体行动与更大范围历史间的社会形式与关系等。在本文中,我主要关注在涂尔干传统中发展起来的欧洲社会人类学而非美国的博厄斯式文化人类学,虽然它们在过去几十年也曾有过相当多的共同兴趣(这一点会在我接下来的论述中显得很明显)。毫无疑问,涂尔干的遗产在于认识到人类的核心是其社会性。同时,它拥有一个整体的视野从而能够全面地去分析社会形式、个体行动、集体信念、物质约束和创造性表达。所以,虽然文化是一个社会事实,但关键仍在于不存在一种“非社会的”人类学——一种把“我们在人文学科、诗作、宗教或音乐中广为谈论的”——援引詹姆斯的说法^{[1]301}——那种把社会整合性弃之不顾的人类科学。

[收稿日期] 2007-10-27

[作者简介] 柯尔斯顿·哈斯特普,哥本哈根大学人类学研究所教授。

① 本文最初是为“正视田野工作:全球化时代对于人类学的挑战”专题研讨会准备的,该次研讨会由 W. D. O. 多学科民族学学生研讨社于 2003 年在莱登组织召开,我对主办方、其他发言者以及听众的帮助深表感激之情。我要特别地感谢特约评论人 Peter Pels(他现在已是《社会人类学》的编辑)那深思熟虑而又中肯的批评,使得我在发言稿的书面版本中厘清了自己的观点。

② 本文英文原文载于为欧洲社会人类学家协会(European Association of Social Anthropologists)出版的《Social Anthropology》2005 年第 13 卷第 2 号第 133—149 页,提要为译者所加。(译者注)。

在 20 世纪 80 年代，人类学家普遍变得对于那些寻求分析社会体系和文化整体的宏大叙事警惕起来，他们描述全球性的复杂现实和碎片化的日常生活以求稳健。由于那场关于表征问题的重大辩论的警醒，许多欧洲和其他地方的人类学家丧失了拥有如下理论雄心的视野：经由那些独立于不同世界描绘其自身的范畴（虽然他们并未失去这个视野）的术语去理解这个世界。一些人类学家完全放弃了学科整合的理想。比如，穆尔（Henrietta Moore）于 1996 年宣称人类学不再作为一个学科存在，我们所拥有的只不过是各种各样的实践^{[2]1}。我要反驳这种立场。当我们勉强承认人类学包含各种实践时，并不意味人类学不再是一个独特的学科。上述观点所暗指的整个视野是人类学家共同拥有的，同样也是对人类那本质上的社会性的基本承认^{[1]298}。

我在本文的抱负在于完善目前关于社会人类学作为一门包含各种实践但整体上清晰同时有着细微变迁的学科的解说。此种抱负并非是要去开创一个拥有内在连贯性的诸多理论的新“学派”，而是一项去揭示如下事实的努力：人类学家所卷入的各个世界总会在分析和理论上留下其自身的印记，反之亦然。在这种意义上，人类学在本质上是反思性的，同时明显地是“历史性的”。为了恰当地评价这种反思性的寓意，我们应首先回溯 20 世纪中人类学所走过的几个步骤以弄清人类学意识中的连续性与新的转向。它们是认清现今挑战的必要背景。

回顾：20 世纪人类学的转向

作为一个独特的学术领域，人类学很大程度上是一个 20 世纪的产物，虽然它有着诸如进化论和传播论这样的先驱。这意味着人类学主要地是一门现代学术，以至能够稍具反讽意味地去关注自身以理解正在消逝的非现代社会。雷纳托·罗萨尔多（Renato Rosaldo）曾认为西方人类学是受到一种帝国主义怀旧之情驱动的——一曲对于为西方自身毁灭之物的叹息^{[3]68}。虽然本学科的发展无疑地是渐进且远未整合的，但仍有可能在库恩关于范式的讨论的意义上辨识出一系列主要的断裂，指出“领军人物”的沉浮。经由回顾现代主义，阿登纳（Edwin Ardener）提出了关于英国人类学发展的图表（图 1）^{[4]51}。

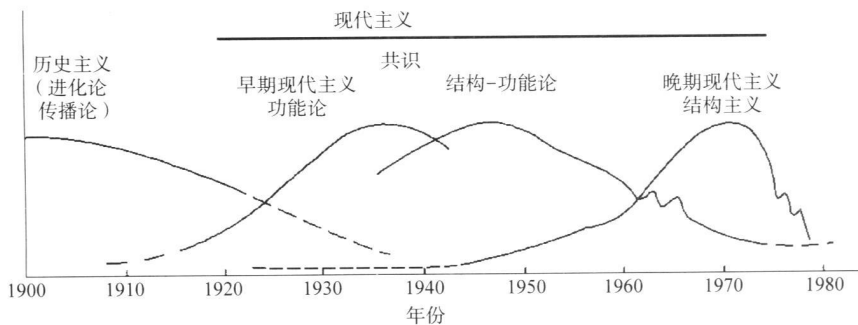


图 1 英国人类学中的现代主义

这个模型中的那些所谓的经典理论全都是“宏大叙事”，一种试图通过一套通盘的方案来解释所有社会或文化事项的现代主义雄心。这些解释有着各自的领军人物，在我看来，阿登纳的模型简洁地指出了那些重要转向发生的时间和地点，在这些我们可以视之为人类学崭新转向的时刻产生了新的写作类型。先来看功能主义和结构功能主义，我们可以把它们两者都视为 20 世纪中叶以前的生物学转向的表达（如涂尔干所预示的那样）。对于马凌诺斯基来说，生物学通过作为文化的首要原因进入他的理论思考，文化被视为：满足基本的生理需求以及由此派生出的并居于第二位的人类的社会性需求的工具。对于拉德克利夫-布朗来说，生物学作为典范科学拥有一个更为严格限定的地位。他认为社会类似于生物有机体，因此人类学家应当着手通过从事具体社会的形态学（社

会结构)和生理学(社会过程)来辨识社会的自然法则。

欧洲人类学的生物学转向是一战与二战间一股更大的、力图通过自然科学的概念把学者们联系在一起的思潮的一部分,后者建立在严格的实证主义的基础之上。语言学领域也充满了这股思潮,激起了这样一种观念:语言作为客观对象独立于口头语言而存在。索绪尔早在1916年就已经提出了“语言”与“言语”之间的区别,并以此为基础在欧洲发展出一个成果丰富的普通语言学时代。不用去关注细节,现在已经公认:正是由于这个发展,语言学成为人文学科(包括人类学)中的范式性学科。如果我们接受阿登纳的图表,语言学转向与于1960年代来临的结构主义最终取代了生物学。1960年代的人类学总体上是一个充满重要质变的时代,这源于殖民主义的终结和“部落民族志”走到了尽头^[5]。

语言学转向在上述时间之前就已经在荷兰人类学中流行——De Josselin de Jong 的著作中就比较明显,但如果我们继续承认阿登纳对那些现代主义宏大叙事的描述,结构主义就只是主要地与英国社会人类学那决定性地从功能迈向意义的一跳(就像埃文斯-普里查德在那之前所宣称的那样)相关联的。在我看来,结构主义的法国版本很可能是所有现代主义宏大叙事中最为气势磅礴的,因为它试图包容人类所有的历史与思想,也因为列维-斯特劳斯是个高明的故事讲述者。他的所有作品是语言学转向最为全面的例子,他的观点大致明确地表现于其在1952年一篇纲领性文献中的宣言:语言和文化都是类似的逻辑运作过程的表现形式^{[6][7]}。如果法国结构主义能够被视为人类学中现代主义的高峰,那么它也促成了对于理性主义者的理论遗产的逐渐侵蚀,后者包括了现代主义的一个基本理论前提,比如世界能够如其所是地为我们所认识。取而代之的观点含蓄而明确地认为世界只能被理解为例如一种语言或一种结构之类的东西。关键在于世界的复杂性使得描述的清晰性难以实现,除非通过运用某种模型或者理论。那些术语和隐喻,简言之种种科学的“转向”,型塑了理论的可能性并且使得注意力投向某些现象而非其它。在这种意义上,我们可以把结构主义视为下述观点的先驱:文化并非客观地在我们之外存在的实体,反而仅仅是被人类学家所书写出来的。当此观点得到最后一次表达时——主要通过如克利福德和马库斯等美国人类学家^[7],后现代主义以及关于表征的争论正在热烈展开。

有很多种方式来定义后现代主义。在这里,我把它简单化地当作一个概括性范畴,以代表在人文学科和社会科学中,对于下述思潮充满日渐强烈的反对之声的时期:自然科学的典范地位——正如在生物学转向中表达出来的那样;总体而言与语言学转向、特别地与结构主义相关的那种强有力的理性主义。在这个过程中,一种指向已经成功建立的人类学范畴,比如文化、语言及社会等业已成为学术术语的诸多概念的新怀疑主义产生了;因此不用惊讶,后现代主义包容了各种趋向的后结构主义。

文学转向(literary turn)在1980年代取代了人类学中的语言学转向,前者把文学而非语言当作社会与文化的模型(这是阿登纳的图表停止之处,因为在他的时代,他除了察觉到人类学将会以某种方式超越现代主义,仍无法看到学科会走向何处)。虽然这次转向与表征争论中的美国先行者相一致,欧洲人类学中的文学转向很大程度应是归功于博厄斯和格尔兹的传统和有力地开辟了道路的荷兰及英国学派对于符号学的兴趣。英国“符号人类学”弥补了对于语言的直接兴趣、范畴的意义与处于另一面的文化的解释、对象化的力量两者间的鸿沟^[8]。也有人认为欧洲人类学中的文学转向只不过是语言学转向的持续,虽然其时存在一种独特的对于现实的叙事建构的新兴兴趣,此种兴趣蔓延于包括传记文学到人类学的范围。此次文学转向有着两个方面的意涵:一种方法论上的策略,使得能够通过不同程度的叙事范畴来分析世界;对于那种认为学究式的关注能够直接地去理解世界,或者世界能够确实地如其所是地被认识的现代主义观念发起了认识论上的攻击。这就是各种社会建构论取向的背景,这些建构论常常自相矛盾地忘记了等式中的社会部分(the social part of the equation)。

上述趋势也是1980年代及其以后人类学中那股强大的诠释学倾向的前提。在美国，格尔兹预示了这种倾向，他宣称人类学家是越过当地人肩头读解文化^[9]。现在下述看法已被作为事实接受：文化本身就是“一个文本”，人类学家的任务就是审慎地去读解那些漂浮于世界之中的文本。这些文本渐渐地成为我们所说的“话语”。

上述诠释学趋向与本世纪近二十年来中另一个重要观点紧密相关，也就是现象学。正如杰克逊已经指出的那样，现象学的观念包容了人类学中的诸多观点，但其核心在于：一种对于一个并非简单地、杂乱无章地或意识形态地建构起来的世界的共同关注^[10]。这种关注同样适用于人类学家所关注的社会世界。梅洛-庞蒂指出：

我们与社会的关系——正如我们与世界的关系，比任何明确的感知或判断都更为深刻。将我们自身置于社会之中，就像把某个客体放到其它客体之中，以及把社会作为思维对象置于我们之中，都是不符合实际的。两种做法的错误都在于把社会当作一个客体。我们必须返回到那样一个社会——我们与它的联系仅仅因为我们存在这个事实本身。在任何对象化之前我们与它如影随行……当我们去认识或评判社会时，它已然在那儿了^[11]。

对于一些人类学家来讲，现象学方法激发了如下未经证实的观点：认识社会世界只需简单地将自己托付于社会并运用直觉来与之打交道。陶西格(Michael Taussig)在其谈到人类学新的研究对象时提供了如下例子：

这就要求按如下方式来理解表征：把它当作与被表征之物相连续，而非前者悬置于后者之上或两者相分离……所谓认识，就是将认识者托付于现象而非在现象之上去思考它^[12]。

是的，我们不能忽视从(所谓的)当地人观点出发去理解这个世界的努力；但是，把认识者托付于现象，这种意义上的认识并不一定是所有的人类学智慧。正如梅洛-庞蒂在一次关于现象学的纲领性宣言中再次提到的那样，“回到实事本身，就是回到一个先于知识的世界，在其中知识本身会发表意见”^{[11] IX}；知识述说之物正处于知识与其同伴分离之处。然而，某些人类学家所采取的回到实事本身的转向已经导致了这样一种寓意：一种面对世界的无理论性姿态，某种含混的经验性观点，以一种直觉的在世感作为基础——以至于人们可以谈论关于细枝末节的粗陋故事。当它确定地去寻求粗陋故事和细枝末节时，我所理解的现象学就未能克制住进行普适化的倾向。然而，它可能提出了关于普适化的种类和范围的问题，使得我们(无论是普通人还是专家)指出并重新承认：生活于世界之中(living the world)和认识世界之间的可能鸿沟。

所有理论都是人类进行认识的产物，这种认识与其认识对象是相分离的。作为现象学之父中的一员，胡塞尔已经认识到这就是世界与我们对其的理解之间的断裂^[13]。这个观点并未降低人类认识的价值，但其质疑了那种现代主义(及实证主义)假设：我们能够轻松地照着世界本身的样子来描绘它。这个假设又与下述观点相联系：把科学视为一种澄清混乱(clarification)的雄心；而这正与戴维森(Donald Davidson)所说的彻底(radical)解释相反——它之所以是“彻底的”是因为它有别于那些已经漂浮在社会空间中的种种(地方性)解释^{[14] 125}(试比较文献[15])。戴维森的解释无疑拥有胡塞尔所赋予我们理解之中的现象超越现象本身的优先地位，因为这是我们唯一能够明白我们所谈为何物的地方——这也就是说一种特殊的解释源于一种看待世界的特殊方式。需要再次提到的是，在诠释学与人类学中关于表征的争论之间存在明显的紧密关联，它们都坚持人类学知识的应有地位及对其的偏爱。尽管诠释学和现象学源于不同的哲学传统，它们却在后现代人类学那里趋于一致了。延续阿登纳的框架，我们可以像图2那样来描绘后现代思潮(及文学转向)。

需要强调的是：从现代主义(包括生物学和语言学转向)到后现代主义这个最为重要的转折及其与文学转向的融合，很可能是人类学的基本目标从澄清混乱到彻底解释的暗中转移。这个转移

普遍深入,导致我们确定无疑地将会超越那种把文化简单化的形而上学观念。以我们处于这些变化之后的冷静眼光来看,现象学远非把人类学简化为了琐碎(且不合逻辑的)故事、直觉体验,而是赋予了人类学实践中如下这种必需的双重意识以形式和实质——也即意识到这样一个世界:一方面它拥有民族志细节和实践着的、具体的生命个体,另一方面它也拥有知识得以可能的条件。简言之,我认为现象学和后现代主义更具建设性的遗产在于认识到在人类学中,民族志和知识论构成了同一幅图像。

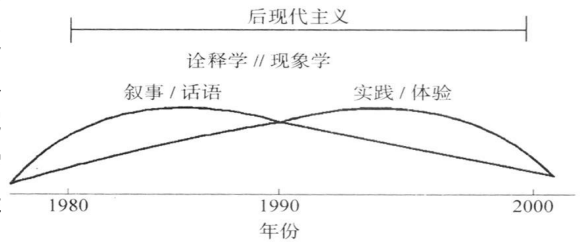


图2 人类学中的后现代主义

现在的挑战: 重塑田野

来自后现代阶段的一部分经验是: 人类学自身所关注的兴趣的特殊领域不是也不可能是一个决定了个体行为的抽象社会系统。正如格尔兹于1995年指出的那样:

被赋予了语言、在历史中生存的人类或多或少都拥有意向性、愿景、记忆、希望以及情绪、激情和判断,这些都与他们所做、他们如此做的原因有着很大的关系。那种力图单独地通过强力、机制和驱力等概念,以及紧密的因果系统中客体化的变量丛等,去理解人们的社会和文化生活的努力看起来是不会成功的^{[16][27]}。

这种观点听上去是正确的,但它并不一定使某些后现代思想家的个体主义成为必要,也不会像某些叙事人类学所暗示的那样导致传记文学和人类学的混杂。很大一部分现代主义者的“方法论上的民族主义”(或“文化主义”)都赋予了系统,也即整体,相对于个体在逻辑上和历史上的优先地位。这种取向在生物学和语言学转向期间都进展得相当顺利,但我们并不能在现代主义者终结之后去反驳这种取向。恰恰相反的是,各种后现代思潮的“方法论个人主义”采取了与上述倾向相反的立场,并赋予了个体行为以逻辑上的首要地位。现在看来,上述两种立场都不能令人满意,因为它们复制了在整体与部分之间那种并不合理的对立,无论是称之为结构与能动者、社会与个体还是历史与个人传记。在这个时代,人类学努力去超越现代主义者和后现代主义时代那隐蔽的决定论。任何做过人类学田野工作的人都会认识到: 个体既没有言说文化的真相,也没能完全游离于文化之外。

因为田野工作不再被视为一项描绘社会体系并阐明其性质的事业,反而成为参与现时的社会世界并对其进行彻底解释的工作,人类学家都会只去强调整体与部分的内在相关,尽管这些术语都是被限定的。无论这个整体是由某个地方性共同体(并且仍然那样地存在着)、一处建筑遗址或是一处戏剧舞台构成,同时,无论部分被视为共同体的一个个体成员、一位泥瓦匠或是莎士比亚戏剧中的一位演员,人类学家必须把他的注意力集中于集体性的感知与个体感觉之间的共有寓意。作为“仪典动物”,“所有人类行为都以某种方式与拥有文化上的特定重要性、同时人人参与其中并形成互动的人生舞台相互关联”^[17]。此时,我们遇到了一个关于感知的问题: 社会表现为所与之物,同时决不引人注目,又一直隐藏着其自身的或然性和突兀性(emergence)^[17]。人类学家必须同时关注社会的驱动力(对于行动者来说)和它的偶然情况(从外部视角来说)。

因为个体从其本质上来讲都是某个更大的社会空间的一部分^[18],但他们同时也表现了这个社会空间的非连续性^[19]¹⁵⁴,所以社会空间实际上一直会处于竞争之中并被重新塑造。田野工作揭示了在实践中共识是如何达成或被破坏的。社会空间是不断变化的,正如米德(George Herbert Mead)那恰如其分的描写。他于1934年讲到:“当某人调整自己的状态以融入某个特定的环境时,

他变成了另一个人；但与此同时他也影响了他所生活的那个共同体”。^[20 215]

个体与其共同体之间的持续互动使得人类学的研究对象是自己浮现出来(emergent)而非预先确定的。这并非意指田野是由人类学家建构出来而不是真实存在，但它却说明田野是随着分析的对象与范围而变化的。前述观点也意味着：人类学知识使其自身从属于这样一些过程，在这些过程中，社会应付着个体实践并被后者界定；人类学知识也从属于这样一些过程和制度，那些浮现出来的整体在其中一再地被客体化为某种给定的社会形式，它进而提供了一些共享的图景——人们能够将其主观理解附着于这些图景之上。

正是那种去理解和超越对于即定世界的主观感知的愿望使得人类学家进入田野。即使那种通过人类学视角去仔细观察无处不在的文化的观念业已失效，田野工作仍然是十分重要的。只有通过关注那些即时发生的行为和所谓“存在的事件(eventness of being)”^[21]，我们才能够接近那些使得社会作为一种客观力量浮现的过程——而这种客观力量也悖论性地促成了对于没有先例的行为和事件的型塑。所有这些在现实生活中都是未曾被明言的，这正是人类学能够对理解日常生活中浮现出的复杂性做出真正贡献的地方——在时间中书写历史(making history with time)。

当全球性的复杂现实取代客体化的文化或社会成为人类学致力于思考的全部重心之时，人们就迈出了朝向认识社会形式的突兀性质的惊人一步。现代人类学那具有自相矛盾意味的古物气息——它研究文化过去的面貌——已为它对于现时代的真正兴趣所取代了。正如已经发生的那样，全球化本身很快就被客体化并被简单地用以表示当今时代的文化混融、文化潮流的交叉状态和各个社会世界总体上的混杂状态。然而同样重要的是，上述兴趣阻碍了对复杂性——存在于所有时空的活生生的现实——进行更为敏锐的理解的可能。

在人类学家投入了他们专一注意力的日常生活层面，社会空间中对于连贯性和客观性的感觉——作为一个社会或其他拥有(被意识到的)共同利益的共同体——是通过个体对于相对简单的社会规则的实践和应付而得以浮现的。那些被广泛承认的所与之物，虽然不一定被称为“规则”(关于婚姻、关于财产的流转、关于领导权的归属)，被运用于平凡的日常生活(与谁结婚、在哪里耗费金钱、选举什么人物)。上述意义上的规则既未被完全理解，也未被盲目地遵循；它们是使得人们感知到“我们”这样一个视野的背景知识的一部分^{[22][23]}。社会世界的复杂性在实践中并经由个体行动得以浮现，从而把相对而言较少且简单的成分整合进那看似内在连贯又极其复杂的整体。某些因这样而产生的模式被制度化从而比个体行动更为持久；用布迪厄的术语来讲，它们变成了“客观化的历史”(objectified history)^[26]。即使这样，它们也必须在实践中不断得到确认。社会规则的有效运作、社会的得以可能都只能通过人们的行动。在行动中，他们把自身理解为某个“我们”的内在之物^{[22] 173}。

社会空间所导致的复杂性——作为一种自下而上的因果关系(不能将之与个人主义相混淆)——不能够被视为一个整体，但当人类学家以一种类似于地方人士的方式将自身放逐于充满个体与社会间张力的田野之时，此种复杂性就能够被感知到了。因为社会并不(仅仅)是各种事实的集合，它也是种种制度化过程及其之间的那些关联，因此它不能够以这样的状态被直接观察到或被证实。这并不是说社会就是不真实的，而只是认为其真实性必须通过理论性语言来表达。在这种意义上，社会无疑是被书写出来的，人类学不能够回到那种直接去接近客观现实和种种表征的现代主义假设。

我在另一篇文章中论证了：把幻象(gillusion)作为理解下述过程的关键；面对他们眼中那些正在进行而且与已相关的人生戏剧(drama)，人的参与其中并渐入佳境，通过这些行为，社会得以可能^[27-28]。我们要从“形式的悬念”而非情节的悬念的戏剧性感觉来理解幻象；戏剧吸引演员和观众的地方并不在于结局的不确定，而在于到达结局的过程。直到落幕，参与者都会沉浸在完善故事的兴趣之中。上述观点适用于所有社会空间，能动者在其中通过自身的行动逐渐认识到他们眼中

的“戏剧”。这种观点同样适用于着眼于历史的长时段视野和关注日常生活的短时段视角;在上述范围内,人们扮演着各自在某个更大并超越其自身的架构中的角色——因为这个架构在时空上与其他人、其他时刻及其他故事相关联。与之相反,自我会在常常带有深刻社会性的情节结构中作为个性人物而浮现出来,社会现实不能够被简化为整体或是各个部分。

整体与部分的相互构建对于田野之于我们的意义和田野工作所生产知识的性质有着深刻的寓意。关于文化的知识并非自动生成,它也不允许把个人传记在各处的泛滥都说成事关历史。问题在于我们如何在个人与共同体——一与多——之间建立联系,同时又不用把某一方简化为另一方的副产品。在方法论上,我们通过田野工作进入对象;做田野看来并非简单的如何获取信息,而是求知活动的展演方式(参见文献[29]3)。在一种远远高于简单比喻的意义上(我追随如下论述:Gupta and Ferguson 1997^[30]),作为一个社会空间,人类学家所进入的田野本身就是一个“实践的领域”(参见文献[31]117)。

个人与社会在微妙互动中得以发展,这正是我们经由田野工作的收获,我们卷入田野并逐渐认识到不可能取得不受约束的客观知识。正如 Tim Jenkins 所说:

“主观性”是去做田野工作所必须付出的代价。人类学家被卷入构成社会生活的系列事件。社会生活中没有客观真理,而很可能仅仅是由那些关于真相的种种排它性说法一起构成了事件^{[32]443}。

此种意义上的田野工作指向了一种独特的关于感知(perception)的民族志模式,它由丰富的社会关系所组成。这就是那种通过关系创造知识的人类学的特征^[33]。在这个领域,人类学家通过私人关系与人们建立联系,去研究人们之间如何有意识地建立关系,他们如何通过其行动以进入更大范围和未知的社会关系——从而促成一种整体观念。田野工作的针对性正在于进入其他人生活的社会世界,并进而在这个无定形的范围中把自身在主观与客观之间进行定位。人类学仍然是一门尺度较难把握的科学,它需要在关于细节的混乱叙事与“抽象概念的暴力”^[34]之间找到一条自己的道路。这个尺度并非简单地随主观与客观之间的关联而变,而是需要认识到:社会能动者轻易地陷入那个无尽的再情境化过程之时,社会形式自身在其间变动其范围。

如果 Christina Toren 谈到如下观点时是正确的话(我相信她是的),“作为人类,我们拥有一个共同的世界,但正如民族志所极力阐明的那样,我们使世界符合于我们自己对于它的说辞从而在其中生活——这对于某个西方科学家或是某个斐济酋长来说都是正确的论断”^{[35]107},那么我们就必须进一步去探究共享的世界和主观说辞之间的张力这个领域,它能够产生新的种种本体论——从地方性观点来看,这些是所与之物,从人类学的角度来认识,它们却是偶然性的。经由田野工作以及对于实践中的社会的复杂性和范围的关注,人类学对人类智慧做出了非凡贡献。通过对于社会本体论生产过程的比较性洞见,人类学展示了历史的可塑性和替代性做法的可能性。如果主观性是我们必须付出的代价,那也是值得的。我们不可能不使自己成为现实的一部分而去接触到它。

人们可以很容易地说人类学之于知识的贡献是以民族志为基础的,后者的价值并未因为它被作为一种“方法”(常常只是指调查者真正去与人们交谈)引入其他学科,或是仅仅被作为一种收集数据的方式(附上对报道人的直接引述)。在人类学中,“民族志”的意涵还有很多,它既非简单地是一种方法(作为田野工作的同义词)也非对于地方性事实的那种独特的浓厚描述。上述两者都被归于对世界的一种独特感受——包容了对于地方独特性、复杂性的反思意识和尊重,以及表征行为所暗示的理论性介入的那种认知模式。正如已经指出的,民族志与认识论会同时出现在人类学目标中。在这个意义上,民族志常常超越了它自身。最近, Jean 和 John Comaroff 认为现今的挑战在于:

要建立一种拥有民族志基础的现时代的人类学以化解在理论与方法之间那种假定的区分,拥有诸多面向的此种人类学力图去解释:地方性与超地方性相互建构,同时制造出差异与共同点、并接与断裂的方式。正如对其的要求,这种人类学应当使得人类生活中种

种相互交错的命运——人们随时都会碰巧度过这样一个阶段——拥有意义。^{[34] 172}

命运的交错并非轻易可见，所以我们在理解个人命运和更大范围的历史时必须用心记录社会生活的真实细节并且敢于去进行理论说明。上述意义上的理论说明并不会使我们回到宏大叙事，而是会带给我们一种更新了的连贯性感觉——“这种连贯性即非范围广泛、始终如一也非从来就有或是缺乏变化，但它真实存在”^{[36] 224}。田野工作要求人类学家去感知那些潜在的关联，也就是从所谓内部视角而非从在其之上或某个客观的视角去进行观察。最近的一本书中也表达了类似观点：

它最重要的特征在于：聆听无声之言、看到未画之图、觉察到那未被表现出来的，并进而去寻求那些明显可见但仍未得到地方性表述的社会各部分之间的关联。要达到这个要求，人类学家所努力从事的那种田野工作就是必不可少的了。^{[37] 23}

我们再次看到了“社会人类学卷入了……重铸那些明显可见与潜在的（社会各部分）之间关系的计划”是怎样一回事^{[7] 7}。此种重铸以对于社会生活的直接研究作为基础，但田野工作实际上只占据了人类学家生命中的一小段时光；虽然它一直激发着人类学事业的想象力，但做田野工作的时间仍然比不上人类学家花在研读文献及做实际上与历史学家一样的工作上的时间^{[1] 302}。

此处我们所说的这种观察的重要性在于如下两个方面：对于在田野中和学术前辈进行不断对话的重视以及因此产生的对于人类学自身历史性的了然于心。在另一个层面，用上面介绍过的戴维森的术语来讲，上述观点支持把我们事业的目标定位于某种彻底解释而非澄清混乱。

更进一步的是，像上面的讨论那样把注意力投向社会复杂性也让人类学家意识到了：使得社会得以可能的那种经验剩余，并非所有经验都可以化约为知识^{[10] 3}。换句话说，人类学揭示了这样一个事实：事件、行动和思想的历史性的剩余是很常见的。它们的继续存在不一定有助于促成我们眼中那些更大的秩序，但是它们给新的历史性转向提供了可能的进行反抗的场所或力量源泉。上述观点同样适用于人类学中思想的“剩余”，它拒绝任何对其历史的简洁描绘，正如我在本文前面的篇幅中所指出的那样。我们又发现了人类学之于知识的一处真正贡献，它建立在我们之于所研究世界的独特关系这个基础之上。

为了重新建立一个既非主观的也非客观的、但仍然拥有其真实性的合理的兴趣领域，我们必须认识到哪些事物不能够成为地方性知识——扮演各自角色的诸多个体实际上意识到了那个客观的整体，在此之外，个体因其行动而作为社会角色出现。通过认识活动的展演模式及其内在反思性，人类学在一种十分深刻的意义上理解了整体架构是如何成为一切事件中的一部分的。个人与世界都在认识现实的过程中不知不觉地发生变化，即使个体扮演着他们的角色，那也并不必需某种变迁感，因为伴随着复杂性从深处浮现，整体架构就跟随个体行为发生了变化了。社会生活的动态框架构成了这样一个人类学的田野，它是关于复数意义上的世界、历史和各种规模的社会形式的独特而重要的知识的源泉。

向前看：一次新的转向？

在把研究领域重新设定为某个动态框架之后，我们就可以重新表述人类学知识的性质，并把先前的一些洞见进一步推进到一个新的转向，那就是：一组关于隐喻、关注点及视角的全新组合，它们使得我们能够去重新理解社会形式和个体行动。在这个现代主义的时代，大部分人类学成果表现为关于异文化及其社会关系的知识；它们主要是由关于（他者的）社会系统和思想的结构的本体论陈述构成。这种百科全书式的知识成果在如下三种意义上把自身定位为客观的知识：它把自身与客观对象相联系，它是通过客观的方法得到的，它自身也会变为能够被掌握和重复利用的一种客观资料。这种观点渐渐地失去了生命力，我们也认识到：在人类学中被当作本体论的大部分东西实际上扎根于我们对于它们的体验之中——通过它们被记录或是被压制的方式。在如下两种意义上，

知识已经被(至少是含蓄地被)视为是与其他事物相关的:它把自身与人们之间或是人与客体之间的关系相联系,它是在进行对话的场域中显现出来的(更详细的讨论参见文献[38])。

如果像上面的讨论那样认为在对于“所与之物”、“规则”的地方性感知之外,人类学的研究对象是浮现出来的,也没有确定的本体论地位——无论它是一个文化、一个社会或是共同体——的话,我们就需要继续去重新界定田野。很明显,当我们去进行分析时,必须保持一种闭合感;网络必须被“切开”,也即是意指使关系性知识获得某种暂时性的客观化^[38]。总而言之,对于关系性知识的承认仍然对于人类学家可能冒险进行的普适化——没有它他们就不能满足其超越民族志环节的雄心——有着重要的寓意。人类学家不再进行为现代主义者所推崇的对文化或社会(也即是说没有遗漏的)“横向”普适化,他们转而投入对那些过程的垂直性普适化(及其不同范围),通过这种垂直普适化,意义和实践成为暂时性的客体——这个过程发生于个人与共同体的辩证关系之中。

我们现在已可能会看到人类学知识如何与某种特殊的认识论相联系之处,在这里,与客体的关系或必要的认识模式又返回到客体本身。Tim Jenkins指出,“建立在外部观察者与研究对象之间关系之上的解释,就好像是对象本身的固有之物”^{[30] 443}。如果人类学家在田野工作中通过社会关系获得信息,这种关系的层面就会对于如下过程有着更为普遍的影响:事实首先是作为关联性而成立的。本体论和认识论在人类学中融合了。

这就导致了关于证据的一个特殊问题^[38]。在实验科学中,“证据”一般是指物质事实、统计相关性或者至少也是在具体分析中独自出现的某种现象。在人类学中,当人类学家开始去理解客体之时,如果之于客体的(社会)关系已经作为一部分置于客体之中,民族志就不能够从调查的理论性(或是、实际上也是道德性的)目标中脱离出来。更进一步,因为人类学知识以特殊的、历史性的社会关系作为基础,研究对象与调查范围之间的关系就不能够被简化为一种在成果的最后表述中会被清除或抵消的标准关系(就像在光学中会忽视已知的某个透镜的折射)。经验本身不能被作为传统意义上的证据,因为经验不可能来源于处于经验被设想为证据的那个情势之外的某个观察者。田野工作是一个“总体性的社会情势”,经验、解释与评价在其中构成了一个没有裂痕的整体。

对于人类学中一个刚开始萌芽的新转向的确认嵌于以上讨论之中。牢记现代主义和后现代主义的教训,人类学又向前走了一步。若不深思,从世界那显而易见的复杂性和经验的独特性的视角来看,仍旧保持在(很大程度上是后现代的)细微叙事(正与现代主义的种种宏大叙事相对)的范围之内是明智的。然而,这种办法仍然自相矛盾地是实证主义的,同时其中隐含着如下观点:把学术事业简单地等同于去澄清混乱。若就人类学是去进行彻底解释并且尝试说明各个部分如何构成一个浮现出来的、也许能被客观化的、并且影响认同和能动性的整体而言,关于日常生活的记录就不能够取代人类学知识。我赞成詹姆斯的意见,也即“人类学家有着这样一种直觉:在社会生活的潜在形式之中,存在远多于表面事物或能够通过个体成员的日常语言加以描述之物的某种系统性特征”^{[1] 298}。

此时我们不是要回到宏大的现代主义理论,确切地讲,我们是在希望人类学的一种实用主义基础得到承认。在我看来,它包容而非抛弃了后现代的现象学和诠释学思潮。谈到实用主义人类学,我们会听到詹姆斯(William James)和杜威(John Dewey)的回应,也包括我上面提到的米德(George Herbert Mead),但考虑到现代主义和后现代主义之间这些年月及其诸多经验,我们要比上述几位走得更远。实用主义的人类学承认理论并非对于人类所拥有的困惑的最终答案,但它却是——转述詹姆斯^{[39] 46}的话——我们借以对付社会复杂性的暂时性工具。关于世界的诸多理论是在谈论同一个世界,并且都有着真实的影响:它们的抽象没有显著的差别,也没有造成真正的不同。在这个意义上,不仅在被研究的社会世界也包括在学术场域,意向和后果是连在一起的。这就使得人类学完全脱离了现代主义的种种形而上学假设,并且超越了(后现代)现象学那种看重具体现象的潜在正当性。实用主义人类学承认它自身对于去感知世界的贡献,一种没有自身兴趣所在的人类学

似乎是不可能的。我们现在所经历的这次转向也会去修复社会生活中物质层面与非物质层面之间的平衡，这种平衡是为文学转向中对于（有些夸张地讲）杂乱说辞（discursive）和叙事的兴趣的潜在唯心主义所打破了的。同时，这种新的研究取向也会把现象学对于身体感知、意念投射的空间性的关注推进到一个比现有关于实践与体验的理论更为全面的结论。梅洛-庞蒂指出：

空间与知觉普遍地在主体的心中表现出他出生这个事实、他身体性存在的永久性支撑、那种比人类思维更为久远的与世界的联系……空间的基础在于我们的真实性。它既非一个客体，也不是对于主体各部分的整合行动；它既不能被观察到——因为它是任何观察活动的先决条件，也不会从建构过程中分离出来——因为就其本质来讲，它早已被构建出来，因此它能够不用现身，就不可思议地把其空间规定性赋予景观。^{[11] 254}

那种比人类思维更为久远的与世界的联系，人们总是生存于地球的表面并受地貌、地形、土地肥沃程度的影响。这些特点“给人类生活提供了一个基本界限，不只是我们的种种实用性活动，也包括我们对于差异化空间的系统特性的概念化理解，以及我们对各空间的适应”（James 2003: 213）。

可以认为，社会空间与地理空间在经验中是融合的。不可能“在思考中忘记了”社会生活实际上的地理位置；生活总是在地面之上的。空间的运动记录了大地之上的社会生活，随着时光流逝，某些道路不再存在，一些路线显得比其它的更为自然。我们甚至可以认为，再次引用詹姆斯：“对于自然空间的体验及在其间的游历，是人类那种特有的、生存在一个‘格式化的’社会空间的感觉的一个最为普遍的基础，这从童年早期和最早的记忆就已开始”。

为对这种社会-物质性空间进行理论化（为更恰当地理解），我们需要建立外部空间与身体空间这样一个双重视域，在此背景下，个体得以凸现^{[40] 287}。外部空间不是一个人类学家有权优先接近的形而上学空间，把自身置于所调查田野之中的某处的雄心，取代了那种认为我们能够站在某个特殊领域之外或其上的观念^{[14] 9}。外部空间只是相对于特殊的各个身体空间而言是外部的，两者都是完全意义上的物质性空间。认真地谈论具身化，就使得来自潜在的叙事或杂乱说辞的唯心主义的经验恢复到了正常状态。世界的物质性要素不只包括物理环境，它很大程度上更是指其他每个社会行动者及其身体性的各种感知和意念投射^[28]。

如果我尝试着去为当前这个转向命名的话（它仍在发展因此并不明确），我会认为我们正接近于一个地志学（topography）转向，它再一次警醒我们注意世界的物质性、人们居住的真实空间。地志学意味着对于地貌的详细描述：它把地理学、定居点、政治边界、法律事实、过去历史的遗迹和地名等融合进对于各特殊空间的一种综合性知识。人类学家所研究的社会空间容纳了所有这些特征，个体如果不给予他们意念所投射的空间的地志学事实以足够的注意，他们就不可能扮演其各自的角色。我力图在这里确认的这个“转向”不是要回到一般意义上的绘图法（cartography）及地图绘制（map-making）。就地图本身来讲，它的基础是一种绘图学幻象：寻找道路、制图——这两者都是地图从根本上得以存在的过程——和假设地图是世界的直接表征^{[41] 234}。与之相反，地志学转向的高明在于：通过社会能动者寻找道路的过程，从物理意义和社会意义上认真地看待他们的运动及其开辟的道路。地志学的具体性和物质性使得它拒绝抽象地图（被表征的主权），同时它与对于环境的亲身体验和实践掌控紧密相关^{[41] 239}。意义重大之处在于，地志学也意味着对于社会生活在时间上的暂存的确认——直接绘图（作为表征）的观念里是没有这个想法的。更进一步，我们可以把地志学观点和舞蹈艺术（choreography）的丰富观念结合起来，以作为关于空间实践行为的一种独特社会构成（比如文献 [1] : 5, 91, 101）。在社会地志学观念中，地理学、历史、舞蹈艺术和社会形式融合在了一起。

我们已经看到地志学的观念是如何启发了新的洞见，并对旧有看法有所增进；这些洞见都是带有社会学味道的。栖居（dwelling）在特定世界的个人在生活中有着他自身关于即定形式和社会规

则的绘图学幻象。因为整体架构常常是事件的一部分,所以不存在对于每次行动之于社会形式的实现的作用的直接感知。地志学的隐喻在当前许多争论中都已开始出现,路线(routes)、空间性的实践、视野、运动、栖居等等现在都已是耳熟能详。总而言之,这是对于世界的物质性的兴趣的复兴,包括人们所居住的物理环境、他们所运用的物质对象、近于自然力量的社会制度、历史的具身化以及具有重要意义语言的推动力。在许多方面,关于实践、体验和具身化的种种人类学和现象学兴趣的结合已经对于承认世界上那无处不在的物质性做出了贡献——虽然仍未在理论上把它归为社会的一部分。这就是当今的挑战所在。在我看来,20世纪90年代的景观(landscape)人类学也对当前的地志学转向有所推动^[42]。它论证了种种景观并不简单地是行动的背景,而是行动的内在组成部分。通过对于如下过程的敏锐的民族志分析——人们不顾及人类学对于地方化文化的贬低,将其自身投入充满道德价值的场所之中——这种取向的预示意义相当重大^[43]。公开宣称某种新转向(当我们仍在关注它的后继发展)的一个好处在于:能让注意力投向那些新的或是被遗忘的论题——从问题的范围和密集程度而言。在本文中无法去充分地讨论这些论题,我只是请大家注意:某个5000人的群体是居住在一个村庄的范围之内,还是散布在一片广漠沙漠之上,是有着重大的社会性差异的。

我相信地志学转向和实用主义洞见将会导致对于人类学的历史性的重新反思,后者不再被视为对于广义上的“科学”理想的威胁,反而从根本上对它构成支持。人类学处理历史问题,但此时它并未声称其能够不受历史本身的影响^[19 20]。这一点实际上就是人类学合法性最为有力的基础。与地志学转向相联系的地理学和社会空间这个双重视野既非现代主义也非后现代主义的,它只是人类学式的:这个形容词意味着对于那种关注社会生活——无论它们在哪儿发生——的特殊模式的坚持。

人类学权威,实用主义启蒙

已经到结束这篇文章的时候了。同时保持对于世界的直接参与和充满活力的理论雄心,并且承认两者之间的联系,使得我们能够将人类学放置于由那些研究社会或文化的诸多学科构成的更大领域中去。人类学家通过长期地卷入世界,认识到了行动和意识是如何浮现出来的。人类学的质性特征从而反映了社会生活本身的性质。

民族志模式的关注意味一位去接触现实的存在者,这一点紧接着就导致了对于人类学的一种新认识——通过其认识论而非其研究对象来界定它。因为我们已经知道,部分与整体之间那种相互界定的关系使得它们都是浮现出来的现实,所以我们不可能在某个特定的分析之外来谈论一个人类学研究对象。这个对象是某种特定认识论的产物,一种认识方法而非预先设定的形而上学实体。上述立场也间接表明我们不能在整体性的文化、社会或意义体系这样的视野中进行普适化;取而代之的是,我们必须把目标定位于对如下过程进行垂直性的普适化:被看作客观现实的复杂社会形式从那些非同寻常的事件中浮现出来,而意义也正因这些事件而得以建立,受到挑战,做出改变。

这种独特的认识模式可以被运用到各种社会形式和范围之中。人类学家已经自信地进入对全球化相关问题的研究之中——比如暴力、难民潮和人权等^[23, 25 44-47]。他们坚持运用自身的学科去创造新知,后者或许能够纠正某些我们正在目睹的错误。在这个意义上,人类学身不由己地卷入了这个世界(参见文献[48])。

无论某个人类学调查中的定量标准是什么,所有这类研究都是定性的——因为它们都建立在对于社会空间的体验之上,这种体验说明了部分与整体是如何作为浮现出的现实同时相互界定的。作为进入特定田野的新面孔,人类学家可能会对社会的动态变化产生一个全新的领悟。那些长期居民不会看到这一点,因为对于他们来说,整体架构和个人行为很自然地一起发生变化。或然性被

隐藏,我们只能觉察到那些明显的事件。对于日常生活的民族志式敏感、对作为历史性剩余之源的或然性的人类学感知,可能有助于更深入地理解关联性、更新种种历史性意识。甚至在研究全球性的关系时,人类学家也只是分割出了社会的一个特定面向——其特征在于个体行为与全球效应之间那种特殊而又相互界定的关系。许多关于全球化的讨论似乎完全忽略了能动性 & 历史,但我倾向于强调,人类学的独特贡献在于把个体行动与社会事实置于同一个分析框架。

虽然我们因为世界那非同一般的复杂而不能简单地“如其所是”地去描绘它,但我们至少可以承认:日常生活所据以展开的社会复杂性完全值得我们的关注。经过了生物学的、语言学的、文学的以及现在这个可能的地志学的转向,再加上对于相关隐喻表达和理论抱负的吸收,社会人类学仍然保持着自身的独特性。此时此刻的希望并不仅仅在于把传统的关注重新组织进一些新的范畴,(有些会是旧有的,但它们会通过被再情景化的方式浮现出来),以改变我们关于这个世界的知识,它能够超越现代主义、后现代主义的潜在可能,并满足普特南(Hilary Putnam)所说的现时代的实用主义启蒙的承诺^[49]。18世纪的启蒙热衷于反思性超越、正当性和批判性思考,并通过推理的方式设定了解释和认识一个理想社会的可能性。现在,实用主义启蒙仍然坚持对于常识的批判性视角,但放弃了那种认为能够通过理性论证达到一个理想状态的观念。在历史中的任一时刻,这个理想状态都是可以进行讨论的。正如普特南所指出,我们还能够去相信某种进步——不是在信奉那种单向度历史或朝向完美社会状态的目的论动力的意义上,而是承认从历史中获得教益的可能性。在我看来,实用主义启蒙对于当前的反启蒙情绪形成了极其鲜明的对照,这种情绪常常被发现嵌于原教旨主义的种种华丽辞藻之中^{[1] 306}。原教旨主义意味着一种认识论上的封闭,相信各个特定世界是为独特的历史性情境锁定了的,以至于只有内部成员才能够正确地理解它。原教旨主义特别地拒绝承认“他者”能够(甚至仅仅开始去)理解“我们”眼中的意义,并且终止所有对话,同时声称拥有影响其他人历史的特权^[59]。为了反驳这种观点,我们需要保持并且扩展关于生命历程、开创性行动和非常事件如何创造历史,在实践中如何创造理解的那种独特的人类学智慧。

(译者谭颖,审校朱晓阳,北京大学社会学与人类学研究所,邮编:100871)

[参考文献]

- [1] James W. *The Ceremonial Animal. A New Portrait of Anthropology*[M]. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- [2] Moore H. The Changing Nature of Anthropological Knowledge. An Introduction[C] // Moore, H. *The Future of Anthropological Knowledge*. London: Routledge, 1996: 1—15.
- [3] Rosaldo, R. *Culture and Truth. The Renaking of Social Analysis*[M]. Boston: Beacon Press, 1989.
- [4] Ardener E. Anthropology and the Decline of Modernism[C] // Overing, J. *Reason and Morality*. London: Routledge, 1987: 47—70.
- [5] Leach, E. *Tribal Ethnography. Past, Present, Future*[C] // Tonkin, E., McDonald M., Chapman, M. *History and Ethnicity*. London: Routledge, 1989: 34—47.
- [6] Lévi-Strauss C. *Linguistics and Anthropology*[M] // *Structural Anthropology*. New York: Doubleday, 1967: 66—79.
- [7] Clifford J., Marcus G. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*[C]. Berkeley: University of California Press, 1986.
- [8] Parkin, D. *Introduction*[C] // Parkin, D. *Semantic Anthropology*. London: Academic Press, 1982: xi—li.
- [9] Geertz C. *The Interpretation of Cultures*[M]. New York: Free Press, 1973.
- [10] Jackson, M. *Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique*[C] // Jackson, M. *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: University of Indiana Press, 1996: 1—50.

- [11] Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*[M] . London: Routledge, 1962.
- [12] Taussig, M. *The Nervous System*[M] . London: Routledge, 1992.
- [13] Husserl, E. *The Idea of Phenomenology*[C] . [translated by W. P. Alston and G. Nakhnikian] . The Hague, 1968 [1950] .
- [14] Davidson, D. *Radical Interpretation*[M] // *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984: 125—139.
- [15] Hastrup, K. *A passage to Anthropology. Between Experience and Theory*[M] . London: Routledge, 1995.
- [16] Geertz, C. *After the Fact*[M] . Cambridge MA: Harvard University Press, 1995.
- [17] Jenkins, T. *Religion in Everyday Life*[M] . Oxford: Berghahn, 1999.
- [18] Toren, C. *Comparison and Ontogeny*[C] // Gingrich, A. and Fox R. G. *Anthropology, by Comparison*. London: Routledge, 2002a: 186—203.
- [19] Ardener, E. *The Voice of Prophecy. Further Problems in the Analysis of Events*[C] // Chapman, M. *The Voice of Prophecy and other Essays*. Oxford: Blackwell, 1989: 134—154.
- [20] Mead, G. H. *Mind, Self and Society*[M] . Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- [21] Bakhtin, M. M. *Towards a Philosophy of the Act*[M] . Austin: University of Texas Press, 1993.
- [22] Taylor, C. *To Follow a Rule*[M] // *Philosophical Arguments*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1995: 165—180.
- [23] Hastrup, K. *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*[C] . The Hague: Kluwer, 2001a.
- [24] Hastrup, K. *To Follow a Rule. Rights and Responsibilities Revisited*[C] // Hastrup, K. *Human Rights on Common Grounds. The Quest for Universality*. The Hague: Kluwer, 2001b: 57—74.
- [25] Hastrup, K. *Legal Cultures and Human Rights. The Challenge of Diversity*[C] . The Hague: Kluwer, 2001c.
- [26] Bourdieu, P. *The Logic of Practice*[M] . Cambridge: Polity Press, 1990.
- [27] Hastrup, K. *Action. Anthropology in the Company of Shakespeare*[M] . Copenhagen: University of Copenhagen, 2004a.
- [28] Hastrup, K. All the World's a Stage. The Imaginative Texture of Social Spaces[J] . *Space and Culture*, 2004b, 7: 223—236.
- [29] Fabian, J. *Power and Performance. Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*[M] . Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
- [30] Gupta, A., Ferguson, J. *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*[C] . Berkeley: University of California Press, 1997.
- [31] de Certeau, M. *The Practice of Everyday Life*[M] . Berkeley: University of California Press, 1984.
- [32] Jenkins, T. Fieldwork and the Perception of Everyday Life[J] . *Man*, 1994, 29: 433—455.
- [33] Strathern, M. *The Relation. Issues in Complexity and Scale*[Inaugural lecture] [M] . Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- [34] Comaroff, J., Comaroff, J. (Ethnography on an Awkward Scale. Post-colonial Anthropology and the Violence of Abstraction)[J] . *Ethnography*, 2003, 4: 147—179.
- [35] Toren, C. *Anthropology as the Whole Science of What It Is to Be Human*' [C] // Fox R. G., King, B. J. *Anthropology beyond Culture*. Oxford: Berg, 2002b: 105—124.
- [36] Geertz, C. *The World in Pieces. Culture and Politics at the End of the Century*[M] // *Available Light*. Princeton: Princeton University Press, 2000: 218—263.
- [37] Dresch, P., James, W. *Introduction. Fieldwork and the Passage of Time*[C] // Dresch, P., James, W., Parkin, D. *Anthropologists in a Wider World. Essays on Field Research*. Oxford: Berghahn, 2000: 1—25.
- [38] Hastrup, K. Getting it Right. Knowledge and Evidence in Anthropology[J] . *Anthropological Theory*, 2004g, 4: 455—472.
- [38] Strathern, M. Cutting the Network[J] . *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1996, 2: 517—535.
- [39] James, W. *Pragmatism and Four Essays from Meaning and Truth*[M] . New York: New American Library,

1974.

- [40] Katz J., Csordas T.J. Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology[J] . *Ethnography* 2003, 4: 275—288.
- [41] Ingold T. *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*[M] . London: Routledge 2000.
- [42] Hirsch, E., O'Hanlon, M. *The Anthropology of Landscape*[C] // *Perspectives of Place and Space*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- [43] Olwig, K.F. *Cultural Sites. Sustaining a Home in a Deterritorialized World*[C] // Olwig, K.F., Hastrup, K. *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London: Routledge, 1997: 17—38.
- [44] Malkki, L. *Purity and Exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania* [M] . Chicago: University of Chicago Press 1995.
- [45] Daniel, E. V. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*[M] . Princeton: Princeton University Press 1996.
- [46] Hastrup, K. Violence, Suffering and Human Rights. Anthropological Reflections[J] . *Anthropological Theory*, 2003, 3: 309—323.
- [47] Mitchell, J., Wilson, R. (eds.) *Claims, Rights and Entitlements*[C] // *Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 2002.
- [48] Lamphere, L. The Perils and Prospects for an Engaged Anthropology. A View from the United States[J] . *Social Anthropology*, 2003, 11: 153—168.
- [49] Putnam, H. *Enlightenment and Pragmatism*[C] // *Ethics without Ontology*. Cambridge MA: Harvard University Press 2004: 87—129.
- [50] Ignatieff, M. *Nationalism and Toleration*[C] // Mendus S. *The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1999: 77—106.

Social Anthropology Towards a Pragmatic Enlightenment ?

Kirsten Hastrup

Abstract Based on the discipline's history, this article tries to present an argument on the possibility of a new turn in the social anthropology. This new turn has a pragmatic attitude, i. e., the author believes the possibility of generalization although he realizes the complexity of the social world. At the same time, the author illustrates the topographic turn as the operational research approach. The topographic turn tries to resume the interest to the materiality in the anthropology, and it emphasizes the points as follows: the social and the geographical space are conflated in experience and individuals are dwelling in particular worlds. The topography with pragmatic attitude overcomes the problem of reducing anthropology to trivial stories and intuitive understanding in phenomenology, thereby guarantees the possibility of “radical interpretation”; at the same time, it acknowledges well the importance of bodily perceptions and projections to understand the emergent nature of the society, which is emphasized in phenomenology. This new turn is an ontology about society, and an epistemology of anthropology, at the same time, a renewed understanding to ethnography and field work.

Key words Pragmatic; Topography; Radical interpretation; Dwelling

(责任编辑:常 英)